

استشراق الامالة

عزیز العظمۃ

بين الاستشراق والتأصل قرابة . فالاستشراق علاقة خارجي بداخلي . كما ان التأصل علاقة ما خرج عن الاصل بأصله . المستشرق من درس الشرق عبر طبيعة ثقافية ، وداعية التأصل (من متعرب او متاسلم) يرتبط بأصله عبر طبيعة زمانية . واذا كانت قطعة الاول مع موضوع بحثه قطعة وجودية تنبع من طبيعة الاشياء بذاتها ، فان الثاني يبتغي ان تكون قطيعته مع الاصل الذي يروم استعاقته هفوة من هفوات تاريخ اراده رحوما . وان تميز المستشرق عن قرويه من ارباب الاصاله والتأصل بتوجهه التاملي تجاه موضوع استشراقه ، فان هذا التميز يبهت عندما نعتبر علاقة الفعل التي تربط بين المستشرق والشرق وعندما نصطدم باستحالة التمايز الفعلي بين علاقة الفعل هذه وعلاقة الفعل التي يتطلع اليها ارباب الاصاله من سلفيين ، خصوصا اولئك الذين يكتشفون التراث بعد غياب عنه ، والذين يرتجئون من الاسلام اصلا بينون عليه ما استحال حتى الان بذله باسم العروبة او باسم الماركسية .

في كلتا الحالتين ، نجد ان راب القطيعة بين الحاضر والذاهب عملية ثقافية تبتغي فعلا كفاية لها . فالقطيعة لعلية في كلتا الحالتين - وجودية في الاول ، وخطا في الثانية ، وعملية الربط بين الحاضر والذاهب تتمثل في معرفة الاول للثاني في سبيل وصلهما . فالمستشرق يروم معرفة الشرق لأن المستشرق جزء من وحدة ثقافية (وبالتالي سياسية) كبرى ذات شبكة علاقات متعددة ومعينة مع موضوع بحثه : فهذه الوحدة الثقافية الكبرى تتصل بموضوع بحثها الشرقي برابط معرفي يتكامل مع روابط السيطرة السياسية والاقتصادية والجغرافية والثقافية والحضارية بكامل معانيها ، روابط تشكل المعارف والمفاهيم الاستشرافية مفاهيمها المضمرة والعاملة التي يرسمها

دراسات

المستغرق بشكل علم^(١) . العلم الاستشراقي محتوى الصلة بين الحاضر والماضي .
تجعل من سلبية القطيعة الوجودية امكانية للعبور من الاول الى الثاني وامكانية الفعل
في داخله كما على اطرافه .

كذلك الامر في كل سلفية - ومراونا في هذه الصفحات هو مناقشة الضيق - سلفية ،
التي تتوخى الحدائق بصورة - عضوية ، زمانيا ، أي بشكل يكون بالامكان فيه تمثل
الماضي برمته أو بعناصر منه . دون الالتفات للانقطاع الزماني الذي يفصلنا عن
التراث . فشب السلفية التي تستلهم الماضي تتصل معه بصلة معاتلة لصلة
الاستشراق . فهي تستغرق وضعا ماضيا ، بعد قطيعة معه ، استغرافا معرفيا أملة
أن تكون هذه المعرفة وسيلة الامسك بعنان هذا الماضي ، أو تلك العناصر منه التي
تقراء ضرورتها حاضرا . في سبيل الفعل فيه بهدف جره نحو الحدائق وشبه السلفية
هذه تفتقر فعلا راءنا لعناصر من التراث تختارها حسب مشاربها في الحدائق ، وتلغي
الانقطاع مع الاطار التي كانت فيه هذه العناصر فاعلة ، وتجعل من معرفة هذه
العناصر - أي من دراسة التراث - الوسيلة الاولى والخطوة الاولى في توظيف هذه
العناصر توظيفا موجها نحو الضيق والحدائق والاشتراكية والعقلانية والتقدم والانسانية
ومترابحاتها للكثيرة الآتية من انثروبولوجيا عصر الاستنارة .

الضيق سلفية ، إذن ، كالسلفية وكالاستشراق ، تضع نفسها في علاقة معرفية مع
السلف ومع التراث في المقام الاول ، أملة أن توفر لها المعرفة مدخلا للفعل في داخل
التراث لاخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راءنا (فهو راءن . ولكنه ومن كفايته
الماضية ومثقل بترهل الانحطاط)^(٢) . بل لجعله فاعلا في الحاضر في سبيل المستقبل

١ - حول المحيط الأوسع للاستشراق يمكن الرجوع الى :

A. Abdel-Malek , "L'Orientalisme en crise", *Diogenes*, 44 (1965) 109- 142

P. Lucas and J- G. Vatin , *L'Algérie des anthropologues* (Paris, 1975)

E. Said , *Orientalism* (London, 1978)

A. Al- Azam , "The Articulation of Orientalism"

٢ - راءن غير مباشر ولا زماني . فهو راءن لأنه كان التعبير الأكثر طلائية والأكثر دقة علمي هو تيمر محمد عبد
الجباري من هذا الموقف : « كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب الطلائية والدينامية في تراثه
ويعيد لها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة . اتجاه معاربية الانطباعية والفرنسية والتركيبية والتشبيد
مدينة العقل والفعل . مدينة العرب المعاصرة . الديمقراطية والاشتراكية . نحن والتراث (بيروت - ١٩٨٠) ص ٦٦ وفي
أماكن أخرى .

عزيز العظمة

المبنى على العقل والتقدم والانسانية - لو مجرد النمو التكنوقراطي كما في مناقب الدول الخليجية وعدد متزايد من الدول العربية الاخرى .

الاستشراف المعرفي هو الرابط بين الحاضر والماضي - الحاضر الاستشرافي او الشرقي المعاصر ، والماضي التراثي العربي الاسلامي . الاستشراف المعرفي وسيلة العبور والربط وتجاوز المكان والزمان ، وسيلة تحويل الانقطاع الى فعل (٣) . والنمط العملي لوجود معرفة التراث هذا نتائج كثيرة يجب الامناع اليها اذ هي تفرض نمط فهم التراث والمفاهيم العاملة في استصلاحه . فالمقال الاستشرافي كالمقال الشبه سلفي مقال سجالي اولاً ، اي انه مقال معياري يقوم على تصور معين لما هو نمونجي (اوروبيا) بقايعياتها المختلفة في الاستشراف ، والنهضة او الحداثة بقصه ، انتهاء اشكاليها المختلفة عند شبه السلفيين) تبني على اساسه صورة التراث موضع الدراسة . وان كانت احدى قصائل السلفيين تشكو من فساد الزمان وتستلهم الماضي نمونها وحيداً ، الا ان ليس في مقالها ما هو كاف لاقتناع الدارس بان صورتها لما تستلهمه من الماضي ليست اسقاطاً عابثاً ومباشراً لمرام مسبق لها ، اساسه لا تمت بصلة الى التراث بل تستمد من نماذج للاصلاح تقارب النماذج الاوروبية (نستثنى من هذا المصطلح المعزولان ثقافياً في النجف وفي نجد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومحيطات اخرى لم توفق في املاء عزاتها على العالم).

هذه الخاصية السجالية تستلصق التراث بفرض صورتها عليه ، وقد تكون هذه الصورة سلبية كما في الاستشراف او ايجابية كما في الشبه سلفية . فنجد ان الاستشراف يرى في تراثنا صورة معكوسة لمفهومه عن الغرب حيث تقابل عناصر تراثنا عناصر الغرب مطابقة المرأة للشيء (١) . يتخذ الاستشراف اصوله من الحد الاقصى لقصور الغرب نفسه بصورة تشعب المتراكمات الناتجة عن الفكر اللبرالي بمفهومه الاوسع :

٣ - يفتنى على هذا العبور الكثير من السياسات التقدمية - انظر مثلاً راجح وعدم رفض الاتجاهات تراثية لمواظفها او سارخستها في تراثيتها لما يظن انه استمرارية حالية في الحداثة كالتي تكلم عنها عبد الفتاح اسماعيل في مواقف ، ٢٨/٢٧ ، من ٢٢ ، وثبتت العلاقة المعرفية بالتراث عن طريق قرارات اوروبية - التقرير المعرفي يصبح تقريراً سياسياً ثانياً مبالغة -

١ - بالنسبة للضمير المكسي للتراث في الاستشراف - انظر التحليل التكميلي في مقالنا المشار اليه في المقالة الاولى اعلاه بالاضافة لمراسة عبد الله المروي عن لون غرونيانوم في العرب والفكر الشاروطي (بيروت ، ١٩٧٢)

دراسات

عقل / عقلانية / إنسانية / حرية / ديمقراطية / مجتمع مدني منظم / تطور ، وينتج عنها مقابلات في مجال الشرق : نفل / لا عقلانية / استبداد / تفرد / مجتمع مفتت الى احياء وعشائر وطوائف / ركود وانحطاط . وفي مقابل عقلانية وحرية الفكر الغربي يضع الاستشراق لاهوت وجمود الفكر العربي الاسلامي . وأسس هذه المقابلات كلها مفهوم معين لجوهر المجتمع العربي الاسلامي كمجتمع تحكمه فكرة تفرد وإطلاق الألوهية التي لا يقابلها في المجتمع الا الغربية والفوضى والجهل . اذ ان كل ما لا يرتبط بالله فهو بدون معنى وبون دلالة . على تلك فاللحياة الغربية هدف واحد هو التعبد . وهذا الهدف هو الرابط الوحيد الذي يربطها بمحيطها الاجتماعي والفكري ويستغرق كل امكانياتها البنوية . كل ما خلا ذلك لا بنية له وهو مسرح للعبث والاستبداد وللتواكل والطمع المنحطة ان لم تكن لها صلة بالتعبد – فالفلسفة وكل ما تعلق بها منبوذ ، والمنطق منبوذ ، وكل علم مما ليس منكباً بصورة اساسية على اعادة توكيد طقسية وعلى نكر مستمر للألوهية يصبح غير ذي معنى . اما الاساس الغربي الذي جرى عكسه في سبيل تعريف وتعيين جوهر الشرق فهو بالطبع مفهوم الانسان : فالانسان وخصائصه التي هيئت في القرن الثامن عشر هو ما يعرف عكسه الشرقي ، لمقابل الانسان نجد الله ، ومقابل الديمقراطية الطبيعية نجد الاستبداد غير الطبيعي . ومقابل العلم وفاعليته العقلانية نجد اللاهوت ، ومقابل العقلانية السياسية المنعقدة في السياسة القائمة على المصلحة نجد السياسة القائمة على الهوى . ومقابل القومية نجد العنصرية والوطنية . ومقابل الاخلاق القائمة على الروح العالمة نجد النفعية الذاتية – وفي نهاية المطاف في مقابل الثقافة الأوروبية نجد ما هو مجرد طبيعة في الشرق .

هذا النظام السجالي للمقابلات هو البنية الاساسية التي يقوم عليها الاستشراق ، الذي هو في فحواه الضمني ان مقال اخلاقي يعتمد على المناقب والمثالب . وبما انه مقال اخلاقي اساسا ، فهو قادر تمام القدرة على القفز فوق الزمان والمكان وربط نفسه ربطا مباشرا بموضوعه عبر معرفة لهذا الموضوع قائمة على الفتراضات حول الذات . هو بكلمة اخرى قادر على ربط نفسه بموضوعه عبر انقطاع مطلق يضعه بينه وبين موضوعه – فموضوعه نقيض ذاته ، اي ان جوهر موضوعه هو مغايرة ذاته . وهو بذلك كعلاقة فيض افلوطيني بالواحد الناتج عنه – هو عكسه المطلق وغيريته المطلقة ، اي لا وجوده المطلق . هو وجوده كما يتراءى في المرآة ، هو لاهوتيته المعينة بهويته .

لا ينتج عن هذا السجال الاخلاقي القفز فقط فوق الزمان والمكان ، بل ايضا القفز

عزیز العظيمة

عن الخصوصية . فالزمان والمكان يعدان خصوصية شيء في علاقته بأشياء أخرى وفي علاقته بالعلم ومدى قابليته لأن يصبح موضوعاً للعلم يعتبره خصوصية ويتمثله علمياً بصفته خصوصية . أما حين يتم العبور المعرفي بين ما يعتبر جوهرًا للغرب إلى غيريته في جوهر الشرق . لا يصبح لأي منهما خصوصية تجعل ربطهما العلمي ممكناً . إذ أن العلاقة بينهما تصبح تلك التي بين جوهرين مغايرين . يعبر الشبه سلفيين عن هذه المغايرة المطلقة بتعبير الاصالة .

يتقاطع الاستشراق ودعوة الاصالة في هذه النقطة بالذات . فكلاهما عبور معرفي عبر مغايرة مطلقة . أصيلة لدى المستشرق ومفتعلة لدى صاحب الاصالة . يروم الربط الفاعل بين الغيرين . كلاهما استصلاح معرفي لماضٍ منقطع . أما الفرق بينهما، فإنه يقوم في الشحنة المعيارية المعطاة للماضي والحاضر . فالاستشراق قد يكون راضياً عن ماضينا وقد لا يكون . وقد يكون راضياً عن الحاضر الأوربي وقد لا يكون . وفي جميع الأحوال فإن نظريته إلى ماضينا من منظور حاضره لا تختلف ولا تتحول بتحول الشحنة المعيارية . ولما كانت الشحنة المعيارية لا تحول محتوى علاقة الاستشراق بماضينا . فإن اختلافه الممكن (وهو ليس بمتحقق دائماً) عن دعوة الاصالة . التي يتفق معها في كثير من الأحيان . هو اختلاف شكلي بحت . اختلاف لا يمس جوهر تصويره وتصورها لماضينا ولتراثنا أنه اختلاف شكلي ضمن تماثل صوري . وهذا التماثل الصوري هو الذي يفرض المحتوى في كلتا الحالتين . فهو الذي يفرض ويحدد شكل العلاقة . الذي يملئ بدوره نمط وجود الماضي والتراث ضمن مقال الاستشراق ومقال الاصالة . في الحالتين . ترى صلة حاضر بـماضٍ عبر انقطاع يتم عبوره عبوراً نموذجياً . عن طريق تأصيل الحاضر وتأصيل الماضي بأصالة الحاضر (على الرغم من أن السلفي يعتقد بأنه يقوم بعكس ذلك) يفرض جوهر يحل في الماضي ويجعله أصيلاً .

بالإضافة إلى ذلك . كمفهوم لثقافة حضرية . فكرة محلية عربية . بل لها أصول قديمة في الفكر الغربي المحافظ المعادي للاستنارة وللثورات في أواخر القرن الثامن عشر . والنصف الأول من القرن التاسع عشر . خصوصاً لدى مفكرين مثل دوميستر . ولورنزون شتاين وسافيني وغيرهم من دعاة التحول التاريخي . المضوي . النابع من أصالة شعب ما . ولها امتدادات وخبرات واسعة في الفكر الفاشي في ألمانيا وإيطاليا في هذا القرن . كما أنها تتنامى بإطراد في أوروبا اليوم وخصوصاً في الجمعيات الفكرية المحافظة في فرنسا . ليس المقصود من هذا التعداد القول بأن فكرة الاصالة العربية

دراسات

والاسلامية اليوم فكرة مستوردة ، فمن المشكوك به ان الجزء الاكبر من دعائها المعاصرين على علم بأصولها الاوروبية . وانما المقصود من هذه الملاحظة اننا نرى لدى دعاة الاصاله مفهومين للثقافة العربية – الاسلامية يماثل في عضوانية فهمه للثقافة العضوانية التي تكون الاستشراق ، وذلك بغض النظر عما اذا كان ارباب الاصاله هؤلاء قد استقوا افكارهم في الافكار الاستشراقية مباشرة (وهذا الأرجح ، اذ علينا الا نحصر الاستشراق في اعمال المستشرقين بل ان نراه في مجالاته الاوسع من نظم التعليم المدرسية والجامعية وثقافات وسائل الاتصال الرسمية وغيرها ، وان نرى في استشراق العرب والفكر العربي المعاصر ثورة من ادوار الاستتباع الثقافي) ، ام من افكار حول الحضارة انتشرت لدينا بطرق غير مباشرة كالتي اشرنا اليها لتونا^(٥) .

ان استعارة المحتوى والعبارة من الافكار الغربية المنتشرة ، يبقى على كل حال ، عاملا مساعدا . فالاصالة هي استشراق ليس لانها تفترض مفاهيم استشراقية بمسماتها ، ولكن لانها تعيد انتاج المفاهيم الاستشراقية بعد تمثيلها لصور الفكر الغربي – الاستشراقي في احدى عتباته ، وذلك بعد ان انقطعت مع انقطاع عصرها القسري ، عن ماضيها . فلا اصولوية تون هذا الانقطاع ، وتون اشكالية الصلة هذه بالماضي ، التي تنتج عن هذا الانقطاع .

الاصالة كدلالة على جوهر ما وراء التاريخي مفهوم لا بد وان يفرض طغيانه التام على مجمل المجالات التي يعتاش فيها . واصالة الشرق المقابلة لاصالة الغرب تعني على الشرق (وعلى جهلها النسبي بالغرب) خصائص جوهرية يرى فيها دعاة الاصاله (كما يرى المستشرقون) مبدءا تفسيريا كافيا لتعطيل وتحليل كل ما وسم باسمها – اي الاسلام ثم العروبة سابقا ، والاسلام اليوم . فالجوهر الاسلامي هو ما يضيء التاريخ الاسلامي والثقافة الاسلامية اضاءة ليست فقط روحية ، بل اضاءة معرفية . فان حضور هذا الجوهر هو ما يجعل من مدينة ، مدينة اسلامية ، ومن تاريخ ، تاريخا اسلاميا ، ومن تراث ، تراثا اسلاميا ، ومن ثورة ، ثورة اسلامية . الاسلام هو ما يفصل بين فكر وفكر ويجعل احدهما اسلاميا وبالتالي يلصق به (بالنسبة لداعية

* – لا بأس من التنويه هنا الى ان هذين الاصطلاحين للاستشراق التأسيسي والتقليدي في كتابات كريستاك لويون الذي ما غلبه الكثير من دعاة الاصاله بتفخونه شاهدا على عظمة العرب ، كريستاك لويون احد أبرز منظري العنصرية العرقية في فرنسا في اواخر القرن التاسع عشر .

عزيرة العظيمة

الاصالة الاسلامية (شحنة معيارية ايجابية ، وهو ما يجعل هذا الفكر منتعيا الى نوع من الفكر لا يستقيم فحواه الكامل الا بعلاقته الخفية بنوع اخر هو اللااسلامي الخارج بالتالي عن الاصالة^(٦) . تصبح اسلامية الشيء انن ليست وصفا لخصائص له او لعلاقاته الداخلية والخارجية بقدر ما هي حكم عليه بالاسلامية والاصالة او بغيرها . يصبح تأصيل الشيء هو الهدف الاساسي من البحث العلمي . تأصيل الشيء ورده الى اصوله بعرضه على هذه الاصول وجريان الحكم عليه بالمطالبة ومن ثم بالاصالة . وبالتالي فان العلاقة المعرفية التي تربط صاحب الاصالة بعناصر هذه الاصالة على علاقة حكم قائم على تصنيف معرفي يعتقد اريابه انه قائم على تصنيف وجودي للاشياء الى نوعين احدهما اصلي ، ويغدو البحث والنظر عملية في اساسها قياسية تصنيفية تشبه في بعض اوجهها العمليات التصنيفية التي قام بدراستها كلود ليفي - ستروس لاساطير شعوب امريكا الجنوبية وغيرها^(٧) .

العمليات التصنيفية رد على اصول وانتماء لانواع . وهي بذلك نونما علاقة بالزمان او بالمكان . فالانواع وحدات كيفية ، يضي من منظورها المكان الذي توجد فيه العناصر التي يجري تصنيفها وجودا محض ظري لا علاقة حقيقية لها به . يصبح المكان مجرد مجال للوجود ، كما يغدو الزمان عنصرا كميا تخطه الاستمرارية البحتة ، اي يتحول الى دهر . تنتفي بذلك عن الزمان خاصية التغير الكيفية ، كما تنتفي عن المكان خاصية الحيز الكيفية . ويصبح من الممكن بالتالي توحيد ازمنا ماضية وحاضرة ومستقبلية ومجالات مكانية شتى وحصرها في نقطة معرفية واحدة هي الاسلام وهي الجوهر الوجودي والمعرفي على حد سواء . المستقبل ترداد للماضي على الرغم من الانقطاع عن الماضي الذي تعترف به الاغلبية العظمى من دعاة الاصالة . المستقبل يحاذي الماضي ويحتذي به ويعتبره قياسيا ، على انه عبرة يجب الاعتبار بها كما كان الاعتبار الهدف من التاريخ ومن الانب ومن السير في تراثنا : الانتقال من جزئي الى

٦ - نالفت عدم امكانية تعريف الاسلام المعاصر بعد ذاته دون الرجوع الى اللااسلام في مقال : عظمت فلسفية الاسلام المعاصر . - دراسات عربية كما وردت في هذا المقال كل مفهوم جوهرية للفكر وطرحته تعريفها اسما له بضمير التخصيصات (اي المنقول في خيرات) المعينة تاريخيا لتلك المقادير بين النفس والنفس الذي منه التاريخ والحكمة على انه اسلامي .

٧ - تناولت تصنيفية الاستمرار والجوهرية بالتفصيل في مقال المشار اليه في الحاشية الاولى اعلاه . والمع ان هذا لدار سعد في عدة مواضع من كتابه المذكور .

دراسات

جزئي مع افتراض ان احد هذين الجزئين كلي ، كما في اصول الفقه . الاصلالة انن نموذج ينفي الكلية ويعتبر الاصل - النوع كلا ، مع ان النوع مجموعة من الخصائص موضوعية وضمانون ان تكون نتاجا نظريا لعلم يسمح باعتبار وجوداتها حيزات لها .

توحيد الماضي والمستقبل على اساس قنوة الاول للثاني هو الفعل المرجو من العبور المعرفي بينهما . ويتم هذا العبور كما رأينا بتوسط مفهوم للجوهر يفرض جوهريته على الموجودات جاعلا من نفسه نوعها . ويتوسط الجوهر الاسلامي كمحتوى للاصلالة ، ينتفي الانقطاع الفعلي بين الماضي والمستقبل ويصبح الانقطاع واحيا شاحبا لا وجود حقيقي له ولا اصلالة . يكفي لبناء المستقبل النابع من اصلالة الجماعة ان يحتذى ماضيها ، واحتذاء ماضيها عملية فكرية اسمها عبد الله العروي بالاشارة لنسيم البيطار ، منطق الذكر والمعاودة^(٨) يتم فيه ترتيب نماذج في خصوصيتها (لا في عموميتها او في اطارها العلمي) وفي جزئيتها النوعية ، لكن هذا الترتيب ليس تعبيرا عن تواتر سنة ما كما يرى العروي ، بل هو تعبير عن استمرار جوهر يخرقنا رغم انقطاعنا ويكون منا الجماعة التي كان ماضيها هو ماضيها والتي سيكون مستقبلها هو مستقبلنا .



لعل كتابات انونيس النثرية هي تلك التي تمثل البنى الاصولية المستشرقة بكمالها واكتمالها الاسمي . فهي استشرافية في نظرتها لمكونات التراث ولعلاقة الماضي بالحاضر ، وهي اصولية في تسعيتها ، واحيانا رؤيتها لحتوى تضاد هذا التراث وان كان هذا التضاد نفسه تراثي بقدر تراثية ضده . وهذا الضد المفضل لدى انونيس اكثر اصلالة من التراث السائد لانه اكثر حداثة ، اي لان له خصائص هي خصائص المستقبل ، خصائص جوهرية تجعل من العبور بين الماضي والمستقبل عملية تجري بتوسط معرفة اصلالة ماضيها حضورها واستبقائها لنا هو ما سيمكننا من توجيه انفسنا نحو الامام .

العبور بالمعرفة بين الماضي والمستقبل باسم الاصلالة عبور معياري بين ايجابية وايجابية تتوسط بينهما سلبية مطلقة تفعل فعل الوسيط الزماني الفعلي : ان العبور بين

عزيز العظيمة

الايجاب الماضي والايجاب الآت يصبح عبورا واقعا وتاريخيا طالما ان فترة الاظلام الحالية التي تفصل بينهما فترة واقعة فعلا ومعايشة راعنا . ووجود الاظلام الانتي هو ما يجعل الربط بين الايجابيتين فعلا واقعا ووصلة زمانية بين زمانين .

يقدم لنا انونيس جوهرين . جوهر ثابت وآخر متحول . اولهما سيأتي متفشر وملازم للا فعل وثانيهما فعل خلاق ومتجدد . اولهما ذو عانية طاغية ، وثانيهما خارق للعادة^(٩) . اولهما ماض وحاضر على حد سواء . وثانيهما ماض ومستقبل هو كمهيار ، « لغة لاله يجيء » . متزامن الثابت والمتحول في ماضي ثقافتنا العربية الاسلامية وانحط المتحول في حاضرننا حيث استقر وغاب بانتظار الحتم الاخرى الذي سيخرجه ليملأ العالم العربي الاسلامي فعلا وتجاوزا وابداعا كما امتلا بجور التقليد .

ينقسم الحاضر والماضي انن الى نوعين . احدهما ثابت والاخر متحول . تتوازي هذه الثنائية مع ثنائية معيارية ايجابيتها المتحول المستقر الانتي . كما تتبدى هذه الثنائية في مقال تاريخي يصنف الاشياء الى واحد من النوعين ويسمي الاشياء في تفاصيلها بالمثالب او المناقب العامة التي تحيز وتفصل بين النوعين - اي ان العلوم الاسلامية ، لا تملك ، على سبيل المثال من اصول وتفسير وفقه وغيرها خصائص تميزها عن بعضها البعض . بل انها بنات استمرارية جوهرية تنقسم بنفس الخصائص التي تطبع النوع « ثبات » وتسري في مجمل عناصره دون ان تميز الواحدة عن الاخرى ، ويضحي المقال التاريخي في مجال العلوم الاسلامية ترداد لعبارات تلصق بأي موضوع جرى تصنيفه ضمن خانة الثبات دونما تمييز ودونما فصل - اي دونما خصوصية لأي شيء . وبالتالي دونما وجود للعام (الا بشكل ثبات جوهري) ، اي دونما وجود شروط أي تحليل علمي . ينحل المقال التاريخي الانونيسي انن ، الى سياق التسمية والوسم بواحدة من صفتين لا ثالث لهما ، سياق للتسمية وايس للعلم ولا حتى للمعرفة .

اصول ثنائية جوهر التاريخ خارجة عن نطاق مقالنا هذا وتقع ضمن اطار انثروبولوجيا للفلسفة لم يتسن لها التحقق بعد . الثنائية في خصوصيتها الانونيسيه ليست نابعة من تضاد بين نوعين اساس احدهما اتحاد المستقبل والحق مع الانا

دراسات

الابونيسية فقط^(١٠) بل ان اسطوريات هذه الثنائية قائمة على فهم للفعل التاريخي يقوم على اعتبار الرابطة بين المستقبل والماضي الذي سبق . وان تطرقنا الى شعراء المعري وخصائصه ، عملا قائما على رؤيا الشاعر الذي « يلفز بحسنه فيما وراء العقل والمنطق ... حيث لا يعدو امامه اي حاجز . تصبح الطبيعة بين يديه كائننا لينا يسمع ويستجيب . يتحدث مع الحجر ، ويمتطي الهواء ، ويسير على الموج . لا يقدم افكارا بقدر ما يقدم حالات »^(١١) . عندما يصبح الفعل التاريخي ضربا من الكهانة وتتحول السياسة الى شعر يتحول الماضي الى نار تحرق التاريخ في واقعته وتحكيه بشكل اسطورة بده ونهاية يتفوه بها الشعر تعقمة سحر ويصوغها النثر .

والشاعر الذي ينثر مهيلا ويروم تحررا اباحي المسمى^(١٢) وتؤكدنا للتجدد المستمر حيث « البكارة الدائمة »^(١٣) . يتخذ من التاريخ ما قبل تاريخ دوام البكارة وما قبل تاريخ كوابح دوام البكارة . والكوابح هذه هي البنية القديمة التي ينبغي هدمها . الا ان هذا الهدم يجب ان يكون هدمما شبه سلفي . فان « هدم الاصل يجب ان يعارض بالاصل ذاته »^(١٤) . كما ان الثقافة المرجوة يجب ان تستمد من عناصر سابقة . فمن القرمطية يريد ابونيس انتاج الاشتراكية . ومن الصوفية انسنة الوجود . وعن الشعر التوكيد على فاعلية الشخصية الخلاقة . دون ان ينسى الاشارة ولو الاسمية الى ان هذه التجارب يجب ان تستفيد من الاسئلة التي تطرحها التجارب الاخرى وفي طليعتها اليوم الماركسية^(١٥) .

١٠ - « انا قيمة ثابتة ... انا الاصل » (فلاحه ، ص ١٤) « لم تزل اية نسي الالة » ، « وفي في الاجرم ... » (قصيدة « هذا هو اسمي ») الخ .

١١ - فلاحه ، ص ٣٠ الخطا براس ثوبا في مشابهة اطروحة ابونيس بفيثونولوجيا هبال . من ضمن ما اخطا في انه لم ير الفرق بين الاخوية الهلنستية الهيلينية البنية على واقعة تاريخية . وبين الاخوية الابونيسية القائمة على فهم للفعل التاريخي بتركنا بالانسوزي ويحسوله المباشرة وقع المباشرة (براس ثوبا « استهلال » للكتاب الاول من الفنون والاحول ، بيروت ١٩٧١ وما يليها) - انظر ايضا فلاحه ، ص ٢٢ .

١٢ - انظر مقالات عديدة في فلاحه ، والفنون والاحول ، ٢/٢٧٦ - ٢٧٨ . لا تنقلات ابونيس لثقافة الرامنة . تنقلات صلتها بسلامة في وصفها الموارث . موضع بحث طويل في وصفها للعلاج .

١٣ - ابونيس ، مقدمة للشعر العربي (بيروت ، ١٩٧٦) ص ١٠٥ .

١٤ - الفنون والاحول ، ١/٣٣ .

١٥ - فلاحه ، ٢٢٥ .

عزيز العظمة

المعبر المعرفي الى الماضي في سبيل وصل الحاضر بالمستقبل يجري انن بمقابلة اصول بعضها ببعض وتنقسم التاريخ الى ما هو خير وما هو ليس بخير^(١٦) . مقارنة الاصل بالاصل والخروج عن الاصل بالاصل تترجم معرفيا وتاريخيا بمقارنة الثابت بالمتحول . انما كلن الاصل « هو الثابت القديم » وما يجيء هو المتحول المحدث . فلن النفسية الاساسية في دراسة الثقافة العربية . وفي التراث العربي بعامة . هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول . او طبيعة الصراع بين اهل الاتباع واهل الابتداع^(١٧) .

العلاقة بين الجوهرين علاقة تضاد . هي علاقة عصرين احدهما عصر فساد والثاني عصر نهضة . كما في الفكر السلفي . هما عنصران مستمران لا تاريخيل كل منهما يفرض خصائصه على مجمل افراذه دون ان يجعل لها خصوصية . كما في الفكر الاستشرافي والسلفي . الثبات عبارة ترتل في سياق كل ثابت وتجد اساسها في الجوهر الذي يكون الثقافة العربية . وهذا الجوهر ما انفك المستشرقون والسلفيون يبلغوننا هو الاسلام الذي يستغرق « الكل الثقالي العربي » وبطرقته الشاملة للتفكر والعمل والوجود والانسان^(١٨) . هو الكل الذي تكفي تسعية افراذه به للاحاطا به

كلائية هذا الجوهر مطلقة . سمته الاولى اللاهوتانية التي . كما راينا سابقا بصدد الحديث عن الاستشراق . بغلو فصلها بين الانسان والله . تجعل من الوجود الفعلي وجودا متشبيها يكاد ينفي الواقع ويستغرق الوجود في الوجود الالهي . مثليا بذلك متطلبات الفويريادية المبسطة التي يمتطئها ابونيس في نقد الدين . يضحى الوجود الديوي للانسان وجودا مستغرقا في الله وتجلياته الارضية من امة ودولة واسرة^(١٩) .

١٦ - تصوف التاريخ بين الصلح والظلم يطبع ولاسف كتابات الماركسوي المعاصرين الذين يهتدون كاسلفيين في استلهامهم من الماضي واستخدامها مصادر لخطى اليوم . مع الفارق البسيط ان هذه السارح لدى الماركسوي العرب المعاصرين مهرة تجارب لول لتجارب سلتلي بشكل اكمل ضمن اطر نظرة نظرية مبسطة للتاريخ - فبهر النقطن القرصي فليل لخصي سروة . الفرمات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (بهرت ١٩٧٨ - ١٩٧٩) والمفرد الفهرس - جاتولي الفهرس نهدي من الفرمات الى الثورة (بهرت ١٩٧٦ - ملاحظا)

١٧ - الفلمم والمتحول . ٢٥/١

١٨ - العصر نفسه . ٢٠/١

١٩ - العصر نفسه . ٢٧/١

دراسان

بمع الوجود الديني والوجود الفيزيائي انهن علاقة تضاد يستغرق فيها الاول الذاتي ويؤدي حيزه الفعلي ، جاعلا من الدولة والامة والاسرة تجليات لجوهر عوضا عن كونها وقائع محددة لها خصوصيات في حيراتها السياسية والاثنولوجية والجغرافية والاجتماعية الانسان هو اللاتين ،

ولما كان الدين هذا هو معطى وضع في زمن سابق يوما ، كانت الماضوية وما ضارعا من تناقض مع الحداثة وتعمود حول الماضي والنظر للتغير والتأخر على انه انحراف على الثبات وعلى الماضي اصلا^(٢٠) واذا يمنح انونيس كما منح قبله الكثيرين ، هذا الاصل المبني خاصية للبقاء واللاتحول ، ترتب على مقاله التاريخي ان يثبت له اصولا صحيحة ، ولذا كان لراما عليه ان يجعل من الفتنة الاولى نموذجا مطابقا وان كان اوليا للتضاد النموذجي الذي كان الفتنة الكبرى ، جاعلا بينهما استمرارية الشيء عليه ، كما جعل بينهما ربيع فتنة المختار وثورة الزنج وبولة القرامطة استمرارية العمى الذي لا يختلف مع ذاته الا في استمرار وجوده في تواريخ مختلفة كل من الحوادث جوهريا عن الحادث الاخر ، ينطبق معه تمام التطبيق الا في الاسم والظواهر البرابية الاخرى كالزمان والمكان التي لا تستحق الالتفات والتعجب انهما تتصلقي في الحال ، ولو انهما استعظمت التسجيل كمفردات ، فكلها تحول ، كلها تغيير ، فكان بذلك قتل عثمان ، النموذج الاول للثورة في الاسلام^(٢١) كما تمكن انونيس من الكلام ليس فقط عن استمرارية الحركات الجوهرية ، بل اكد على وحدة الكل في وحدة الاسم - فقد حكى عن « الحركة الرنجية - القرطبية »^(٢٢) المصاحبة في الاهداف والفحوى للحركات الماهضة للامويين^(٢٣) وهي ليست كذلك الا لتساويها في الاصل ولوحتمها في الجوهر هكذا تنتج الاسطورة مفرداتها الاكاديمية اطلاق تسمية على المفردات التاريخية ، التسمية المعككة فقط في اطار الضدين خير/ شر أو ثبات/ تحول ، والتسمية التي لا

٢٠ - المصدر نفسه ، ٢٧/١ - ٢٦ - ٢٩ - ٤

٢١ - المصدر نفسه ، ٧٧/١

٢٢ - المصدر نفسه ، ٦٩/٢

٢٣ - سقراط وصف انونيس لهذه الحركات في الفخايت والاعمال ، ١٧٠/١ وما يليها و ٦٢/٢ وما يليها ، حيث لا تحيل بغير ما عمله من تاريخي بالثري يؤكد الجوهر يوما امس تهرير

عزیز العظمیٰ

تصل بالفرديات على كثرتها الا واحدا من اسمين . يصبح البحث الاكاديمي بذلك تصحفا للكتب في سبيل توزيع مفردات محتواها على واحد من هذين الاسمين .

الاصل كما الحقنا يجب ان يكون صحيحا ويجب ان يكون مبتدأ زمنيا والاما استقام المقال التاريخي كمقال تلويحي واذا فافنا نرى اصول الوحدات الاسطورية التي يسردها اليونيس بما هي حوادث تاريخية تتأكد ببيانها وتشكيلها في اصالتها بكونها صحيحة زمنيا بحيث يصبح الاصل هو الاول . فعصر الفس الاول هو عصر الارساء النهائي لجوهري المقال الانونيسي . فمعارية « تيار تثبيت لما هو راجح وفقا لما استقر ومما يشكله الذي ارساه الطليعة الثالث اما على فتيل عروة تأصيلية الى الاصل الاول . النبي . ويدا عنه » (٢٤) . في كل الاصول . على التحول ان يعود الى اصله وان يبرده ليحافظ عليه كأصل . تماما كالثبات . واذا كان تيار الثبات هو الطاغى والمستمر ، فان تيار التحول هو الاصلى وبالتالي فهو الباقي . فالاول هو تيار القرشية العربية والسنة والصحفة . لما الثاني فهو يدور حول « الاسلام بذاته » وحول « الانسان المسلم بما هو انسان » (٢٥) . الاول كطاروس كسرى حيث المجد . والثاني كهدهد سليمان حيث الخبر (٢٦) . القياران . كجوهريين . يرددان نفسيهما في التلويح دون ان يتحولا فعلا بعد تأسيس تاريخ الاصلية باسم التضاد بين جوهريين صيغ التحول منهما معبارات متوازية كالابداع والاصالة والحرية والانسانية

كان على المقال التاريخي الانونيسي ان يكمل حقل موضوعاته باستيعاب ثقافتني الثبات والتحول . وقد تم ذلك بالمساطة والتقريرية اللذين تقتضيهما الضروريات التبسيوية للمقال الانونيسي . تساوي الظواهر في الجوهريين ومصدرها كلا عن اصل صحيح ومطابقة ظواهر كل نوع الواحدة لغيرها مطابقة تامة ما وراء تاريخية . فان كان اصل الثبات لمصل الله عن الانسان . فان الاشعرية ونظريتها للحلق المستمر وبالتالي لعبر الانسان عن خلق لفعاله هي احدى مقابلات هذا الفصل . يرى اليونيس في مفهوم

٢٤ - الطبعة والمحول ، ٧٨/٩

٢٥ - الطبعة والمحول ، ٣٦/٩

٢٦ - طبعة ، ص ٢١ . المجد عنه طاروس كسرى . والخبر عنه كدهد سليمان . وبنيهما القليل وطعم

دراسات

الكسب نظماً للسببية والسببية الفعل الانساني (٢٧) . هذا مع أنها ليست نظماً لهذه السببية بقدر كونها اسماً ميتافيزيقياً لها . كما أن مفهوم العادة الاشعري الملازم ما هو الا بيان لانتظام الالفعل الانسانية وغيرها من الوقائع ومن الالتفات الى قيمتها الميتافيزيقية واصدورها عن الخلق . اما ردها مباشرة الى « عقل الاسلام » في وصفه القاريخي الثابت فهو بذكرنا بمجموعة الافكار البدائية المتداولة في الاوساط الاستغرافية حول « عقل الاسلام » غير القادر على الانفصال عن اللاهوت كما تذكرنا بفكر ليرفي – برول المبكرة حول « العقل البدئي » – وبين الاثنين قرابة ثقافية . كما يرى ابنونيس أن المعاني التي بالامكان تسميتها تفسيرية في أصول الفقه – تقسيم الالفاظ – تهدف ، كما يقول ، « الى تحديد معنى العبارة وما تعبر عنه بقيمتها لكي يمكن الحكم الصحيح » (٢٨) . هذا صحيح تمام الصحة . ولكن ابنونيس يرى في وصفه هولتقسيم العبارات في أصول الفقه نقداً لها مع أن البنية في دلالتها على المعاني في هذا العلم التشريعي هي وظيفتها الاساسية والطبيعية . أن ما يوجه وصف ابنونيس تقنياً ، هو طبعاً ، علاقة خفية يراها بين أصول الفقه و « الموقف الفقه من اللغة » الذي يرى أنه يتمثل في أصول الفقه مع الموقف من اللغة في الشعر والموقف من كل لا تحديد للمعاني في « العقل الاسلامي » .

ما يفعله ابنونيس طبعاً هو وضع تماثل بيومي بين كل من التجليات التي شاء أن يراها للاسلام . فهناك توازياً واضحاً بين بنية الفقه (الاعادة الى الاصل والاحالة اليه ومحاولة التنسبه به) (٢٩) . وبين بنية الشعر والفقه (٣٠) (الاحتذاء بالاقصمين وكان هذا الاحتذاء موثقاً وممكناً من وجهة نظر التاريخ) . وعلاقة المحدث بالقديم عبر مفهوم البعد عنه (ويجب التنويه هنا أن ابنونيس قفز عن تأريخ التفاصيل السحيق هنا

٢٧ – الثابت والذات ، ١٥/١ – ١٦

٢٨ – الشعر والفقه ، ٢٢/١

٢٩ – المصطلح ، ٢٠/٢ وما يليها . الاحالة الى الاصول والقرص عليها لا يعني مطابقتها ويستعمل ان يعني تلك استطراد جاك بريك في (١٩٤٤) *From the medieval past to the modern present* . ثالث من الفصل الثاني من كتابها (London 1981) *On the*

٣٠ – الثابت والذات ، ١٦/١ وما يليها

عزيز العظمة

واقصر في استشهاده على ابن تيمية وأنه في غيرها من الأحوال لم يفعل غير الاستشهاد بنصوص تتكلم عن المحدث والقنيم ومن القيام بدراسة فيلولوجية لغوي هذين اللغتين (٣١) . وتوازي هذه الأحوال التقليدية الاحالة الى الأصول العائدية لدى بني أمية وبني العباس الذين يحاكمهم وكأنهم أحياء يردقون (٣٢) أحوالات توازي بدورها أحوالهم العالم الى التقليد السلطوي .

الشعر والفقه والتشريع والسياسة ابن وحدات لا فارق جوهري فعلي بينها . فهي تتوازي في بنائها الداخلية توازيات شرائح متطابقة لجوهر لا تراتب في تطابقها وتمثلها البيهقي . تعاضد السياسة كما يعاضد الشعر والفقه في مجال اسمه الدين ينفي معيشتها في حيزات لتفككات تاريخية اسمها العلم والسياسة والرمز والتصورات الجمعية . تماماً كما يرى السلفيون والمستشرقون على حد سواء يرمض الدين في لاهوتانيته جميع مجالات الحياة وكل ما يخرج عن نطاق سطوته المستغرقة يصبح دون نظام ودون ترتيب ويمائل فوضى ما قبل الخلق . ويجعل كل ما ترتب شيئاً مطابقاً لجوهره ولبنى هذا الجوهر .

ينطبق الشيء نفسه على ميتولوجيا التحول التي يحكي لدونيس حكايتها . فالتحول جوهر نوعي يجمع عدداً من الأحداث والأفكار المتساوية والمتطابقة جوهرياً . والتي تكيم علاقة تضاد مع الثبات وتنقسم في هذا القضاء بسمات الحداثة العقل . الإبداع . الانسانية . الاشتراكية . القرطبية . تتجاوز القومية والجنس الى الانسان بما هو انسان (٣٣) . وهي بذلك توازي نقد الرازي وابن الراوندي للوحى . التعبير الاول للحداثة في هويته الى الانسان بما هو انسان (٣٤) . كما يتطابق الاثنان مع

٣١ - المصدر نفسه ، ٧٠/٩ - ٧١

٣٢ - انظر توميس ، ، الدلالة القرطبية في عصوراء ، المجلد ١٩٧١/١/٢٨ . ومواقع مختلفة من الخطب والمحول .

٣٣ - الخطب والمحول ، ٨٤/٩ . بينما الطبري (تاريخ ، تطبيق دي غيره ، ٢٧٥٧/٣) ان يسمي شيخ القرطبة الذي لنفسه نسباً حسينياً . لهذا لولاء الجنس والقومية والقبيلة ؟

٣٤ - المصدر نفسه ، ٨٨/٩ - ٩٠

دراسات

الانسانية التي تمثلها الصوفية (٣٥) . ومع ما يطابق عقلانية ابطال النبوة في « تجريبية » جابر بن حيان ودلالة المجانسة لنيه (٣٦) ، وفي انسانية وذاتية الباطنية بتجلياتها المختلفة من امامية وصوفية (٣٧) وما يوازي التأويل الصوفي والباطني من مجاز في الشعر (٣٨) . يقوم أدونيس بوضع هذه التطبيقات الجوهرية المرتدة الى عبارة « تحول » دون أن يجد القارئ إخباراً أكثر من تقرير عن تجاوز القرامطة القومية للانسانية التي لم تظهر كمفهوم فاعل قبل أواخر القرن الثامن عشر أساساً ، ودون أن يبلغنا عن اظلاميات المانوية والابيان الفارسية ما قبل الاسلامية التي اطلت البعض من نقد الرازي وابن الراوندي . ودون حتى الامناع الى تحويل الكائنات الى تجليات ربانية وتحويل النفس البشرية الى جزء من الربوبية في الحلول أو الى الاسباب التي تحدوه الى اعتبار المتصوف بما هو مجنوب ، وليس باعتباره رجل طريقة ، كما هو لا يبلغنا ان « تجريبية » جابر بن حيان قائمة على نظرية العناصر والامزجة وإن دلالة المجانسة عملية منطقية قياسية نجدها في أصول الفقه . لو ان « ذاتية » الامامية والصوفية قائمة على رد الى أصول نصية في القرآن والحديث والسلسلة ، لو ان التأويل الصوفي والامامي تأويل تقليدي قائم على « طاعة رجل » كما قال أحد الغلاة كما هو قائم على مبدأ لو النون المصري من أنه « ليس مريداً البتة من لم يكن أطوع لاستانه من ربه » . وقول ابن عربي أن « من لا شيخ له شيخه الشيطان » (٣٩) . ثم ان أدونيس أخيراً لا ينورنا حول الدراسات اللغوية والفقهية والتفسيرية للمجاز في العلوم التي يوسمها بالثابتة .

٣٥ - المصدر نفسه ، ٩٨/٦ .

٣٦ - المصدر نفسه ، ٧٢/٢ وما يليها .

٣٧ - المصدر نفسه ، ٩٢/٢ وما يليها .

٣٨ - المصدر نفسه ، ١١٩/٢ .

٣٩ - الاستشهادين الاخيرين مأخوذان عن كتاب كثراً يستشهد به أدونيس ، مصطفى كامل الشبيبي ، « الصلة بين التصوف والتطبيع » (ط ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٦٩) من ٣٦٢ . قول ابن عربي عن أسحق بن إبراهيم - ابن عربي ، ترجمة عبد الرحمن بنوي (بيروت / الكويت ، ١٩٧٩) من ١٢٧ . كان العربي بأدونيس أن يناقش في هذا الإطار القضية التي كتب عنها استاذاه بولس نوبيا حول الكتاب وابن عباد الرندي فيما يتعلق بقضية المظيفة السوافية .

عزيز العظمى

الاضلام في المقال التاريخي الانونيسي ضروري طبعا لرد التاريخ الى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة - يربط انونيس اصالة التحول بمعرفته - وبالتالي تواصله - مع النبوة المستمرة في الامامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة (تقسيمة انونيسية للثورة الدائمة ؟) والقرمطية^(١٠) . الاصالة تساوي الاصل في النبوة ، واعادة الاصل في الامامة والتصوف والقرمطية ، بالاصالة يهدم انونيس الاصالة ، وبالتالي يقارع الدين ، ويسم الحداثة يقدم نقدا للسنة ، اذ الحداثة التي يراها في الماضي وليدة وضع حالي يتلون تبعا لاطاره . فكلمة حداثة واخواتها من الكلمات ذات حقل للمعنى واسع يستوعب العديد من المعاني وعلى صلة بطول اخرى من المعاني ، وتبعا للمعنى المعطى اليها ممكن توجيه التاريخ غائيا ، وربط الحداثة بالماضي بقراءة الماضي وكأنه ما قبل تاريخ حدثتنا ، ولما كانت الحداثة ذاتية واشتراكية وابداعا وانسانية واسلاما وشعبية وثورة ، فمن الطبيعي ان يعلن انونيس انه تجنب الخوض في ماهية المفاهيم والمعاني ، كتصيد معنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الاصل او الاصالة^(١١) فالخوض في فحوى الاصالة والابداع خوض في فحوى الواقع ومكوناته وبالتالي لفحوى التجاوز المرجو . خوض كهذا ينتج عن نمط من الفعل الثقافي يخرج عن نطاق الفعل المجرد الموسوم بالابداع والحداثة والتجديد ، وينقلب على انصاف التمايز والتفارق الذي يضبط علاقات زماننا الراهن . خوض كهذا ويحد بالواقع من حرية التحولات والهجرة من انبساط وانفتاح الاقاليم ويثبت النهار والليل بتمايزهما ويبقي هدهد سليمان حيث سليمان .



ليس كل فكر سلفي او شبه سلفي متحل بالحرية الانونيسية وليست لكل سلفية او شبه سلفية المجالي الزمانية والزمنية التي لانونيس ليست كل سلفية قائمة على تسعية اضلامها حداثة ، لأن الحدث الراهن الاضلامي اختير واعطي صفات الحداثة من ثورة وتحول ، كما كان سلفه قد اضعفت عليه سمات الحداثة من الماضي^(١٢) ، ولكن الكتابة

١٠ - الثابت والتمحول ، ٢٠١١/٢ .

١١ - المصدر نفسه ، ٢٢/١ .

١٢ - راجع مقال انونيس في « مواقف » ٢١٠ (١٩٧٩) من ١١٩ - ١٦٠ ، بين الثبات والتحول ، خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران .

دراسات

المنظومية للاستشراق بالعربية في أعمال انونيس النثرية نقطة تقاطع بين السلفية واشباهها وبين الاستشراق بكماله . فاستشراق الاصالة (وفي الماضي القريب ، استشراق التعريب) هو محتوى هذا التقاطع وشكله بغض النظر عن دلالة الايجاب في الماضي - هي المعزلة عند البعض والاشاعرة عند آخرين والغلاة عند غيرهم والمادية عند البعض الآخر وغيرها عند المستشرقين على مختلف مشاربهم . في كل الاحوال ، هناك انقطاع عن الماضي يعامل وكأنه غريب وخارج عن الطبيعية والعادة ، انقطاع بين المستقبل المرجو وصورة هذا المستقبل في الماضي عبر انقطاع لم يطقه غير الزمان وبالتالي فهو واه ومضاد لكل صحة وحقيقة ، وبالتالي يصبح وصلنا مع الهمج من القرامطة مثلا موضوعا قابلا للبحث الجدي .

الواقع غير ذلك . القرامطة وغيرهم من ابطال الاساطير الانونيسية وغيرها اسما ماضية تربطنا بها رابطة ذاكرة محددة الحيز . ذاكرة تستلهم كرمز وتنكس في حيز ثقافة طيا لا صيغ ثابتة لاشكاليها (PARADIGM) وبالتالي لا تكامل لوحاداتها في ثقافة وطنية تفرض اشكاليها تستثنى ما لا شاكلها . القرامطة والتراث بعمامة ماض منته لا استمرار له في الحاضر ولا يمكن ان يكون له وجود في المستقبل الا كرمز لفئة صغيرة من الناس هي فئات منتمية لثقافات عليا منقطعة تمام الانقطاع عن الثقافة العليا التي سالت حتى حوالى القرن ونصف والتي استبدلت بثقافات عليها جديدة لا ترابط بينها الا في البعض من مفاهيمها (من ديمقراطية وامة وعلم وغيرها) ثقافات تنشرها الجامعات كما تنشرها وسائل الاعلام والاجهزة الاخرى التي ساهمت في مشروع الدولة العربية الحديثة ونجحت الى حد الصفاء استيعاب بعض هذه المفاهيم وترتيبها في نتاج اكايمي هزيل وابناه كسر ثقافة قديمة بون النجاح في خلق بديل عضوي لها . وفي مقابل مجموع هذه الثقافات العليا الابتدائية نجد ثقافات محلية انطلقت على نفسها وابتدأت للمرة الاولى منذ قرون بصياغة نفسها واساطيرها في شكل ثقافات عليا تطمح لأن تكون ثقافة دولة (نتاج جامعة الكسليك مثلا وما في معناها) .

اين الاصالة من كل هذا ؟ ربما كانت الثقافات المحلية المنطلقة المتجددة كثقافة الجبهة اللبنانية هي الثقافات الوحيدة القادرة على التوصل العقلي في اساطيرها وكتابة تاريخها تبعا لهذه الاساطير الاثنية . وربما كان لهذه الاصالة امل اكبر في التحول الى واقع ثقافي ، اذ ان الاصالة كعلاقة بالماضي ويجوهر الشعب في حال الجبهة اللبنانية عامل ذو وزن فعلي ، أي ذو وزن يومي سياسي معاش في وضع يتم فيه بناء دولة على

عزیز العظمیٰ

لنسس انثروپولوجیہ محدثہ . فی حالہ کہنہ من المحتم ان تبرز ثقافتہ عضویۃ اصیلۃ وان کانت مستتبہا — فہی اصیلۃ فی فولکلوریتہا ، مستتبہا فی تکنوقراطیتہا (التي بنتج عنہا ، بالناسبۃ ، « عثمانیۃ ، الکتاب المظنۃ) .

لما الاستتباع الثقافی المطلق فہو فی الاستفراقی الاصولی . مجال الاستتباع هذا انعدام ثقافتہ وطنیۃ جامعۃ متمثلۃ فی مؤسسات تفرض رقابۃ علی الصیغ والاشکال (رقابتنا لا تنقبہ الا الی المضمون ومن تشدیدہا علی الشعارات المباشرة ، ومناہجنا العلمیۃ لا تعلم الا المضمون ، ومن ثم اعتمادہا علی الحفظ) . الانعدام المرتبط بغیاب سلطۃ وطنیۃ عضویۃ ذات توجہ تاریخی محدد ومعیّن ، ومجالہ الآخر هو اہمال الثقافات الفولکلوریۃ التي تنمو وتتمحور حول ذاتہا (کالاسلام المحلی هنا ومعناک ، او الفرہونیۃ ، او البربریۃ ، او المارونیۃ ، او غیرہا) . ونتیجۃ هذا الوضع یبرز الکلام حول الأصالة بصورہا الاسلامیۃ المختلفۃ نتیجۃ لفشل مشروع ہیمنۃ لثقافتہ دولۃ ، وبقایا لواقع سابق تتوازی فیہ الأصالة مع تجربۃ التکنوقراطیۃ (کما فی الثقافتہ العلیا فی الخلیج) . الأصالة الاسلامیۃ نمط عبور معرّی نمو الماضي یستخدّم الاسالیب الاستفراقیۃ فی تعین الماضي وفي تعین نفسه وان اہمل البعض من محتوى الاستفراقی المعیاري او عکس وجهتہ ، نمط عبور أساسہ الراہن الاستتباع لثقافتہ غریبۃ مفاہیمہا متغلطۃ فی اوساط لا تزال تسعى بون جنوی لتشكل نفسہا فئۃ مثقفین نوي علاقۃ عضویۃ بواقعہم وبوجہہ هذا الواقع . مع کون هذا الواقع واقع استتباع ولا عضویۃ تفتت فیہ الثقافات العلیا (الی برعسونیۃ ووصفیۃ تجریبیۃ وسلوکویۃ وغیرہا دونما رابطۃ ثبات شکلي PARADIGM طاع) کما تفتت علیہا البنى الاقتصادیۃ والسیاسیۃ والاجتماعیۃ الی وحدات کلا فیہا یرتبط بون توسط الآخر بالمركز ، وهذا فی وقت ابتداء فیہ فی الاطراف اثر ثقافتہ ما بعد الاستتباع المستجدۃ فی المركز ، ثقافتہ فلی جوہریۃ الانسانیۃ والمطلانیۃ فی الثقافتہ العلیا ، وثقافتہ الاستہلاک فی الفولکلور والحدیث الشعبی للرموز والثقافتہ . الأصالة الاسلامیۃ انن التعبیر الامثل عن الاستتباع الثقافی : فی مضمونہا أولا ، وفي کونہا محتوى لا عضویۃ سیاسیۃ/ ثقافیۃ مستتبۃ ثانیاً ، الانغلاق التاریخی الذي تروجہ الشبہ سلفیۃ الراہنۃ انن تواصل عضوی مع مرکز الاستتباع بکونہ نتاجاً ، مباشرۃ لتفتت هذا المركز للاطراف الفین نحن احداہا ، هو تعبیراً عن التفتت فی لا عضویۃ نظرته الی التاریخ وباصالته فی النظرة الی التوارخ الاصلی علی حد سواء .